Journal of Fiqh and Usul
Vol. 50, No. 3, Issue 114
Autumn 2018
DOI: 10.22067/jfu.v50i3.47935

فقه و اصول
سال پنجاهم، شماره ۳، شمارهٔ پیاپی ۱۱۴
پاییز ۱۳۹۷، ص ۵۱-۳۱

خاستگاه‌های اصول عملیه در متون فریقین *

دکتر حسین حقیقت پور
استادیار دانشگاه یزد
Email: haghighatpoor@yazd.ac.ir
دکترمحمدتقی فخلعی[1]
استاد دانشگاه فردوسی مشهد
Email: fakhlaei@um.ac.ir
دکتر محمدحسن حائری
استاد دانشگاه فردوسی مشهد
Email: haeri-m@um.ac.ir

چکیده

در پژوهش‌های فقهی و اصولی معاصر کاوش در خاستگاه‌های مسائل و پی‌جویی ریشه‌های تاریخی مفـاهیم و آراء، به تدریج بخشی از مبادی تصوری و تصدیقی را به خود اختصاص داده است. روشی کـه بی‌تردیـد فهـم عمیـق موضوع و مسأله تنها در پرتو آن میسور خواهد بود. ارائه پژوهشی دقیق در مباحـث اصـول عملیـه نیـز از ایـن قاعـده مستثنا نیست. مقاله حاضر به تحقیق در خاستگاه‌های تاریخی مباحث عام اصول عملیـه پرداختـه و تـلاش کـرده بـا مطالعه استقرائی همزمان در متون سنی و شیعی متقدم به پرسش‌هایی چون نحوه ورود این مفاهیم در دیوان مباحـث اصولی و فقه استدلالی، ویژگی‌های مشترک، رویکرد متقدمان به اصول عملیه، ترتیـب طـرح ایـن اصـول، جایگـاه و رابطه‌ی آن‌ها با یکدیگر و نظم موجود در میان آن‌ها پاسخ گوید. حاصل این تحقیق این است که اصول عملیـه گرچـه مبانی استواری در آموزه‌های ائمه (ع) دارد لیکن در عرصه تدوین، خاستگاه‌های ایـن اصـول در متـون اصـول و فقـه استدلالی اهل تسنن سراغ گرفته می‌شود. دیگر اینکه اصول عملیه در رویکرد متقدمان شیعه و سنی دارای دو ویژگـی کلی است: نخست آنکه قطعی است و دیگر این که نسبت به امارات در رتبه پایین‌تر قرار دارد.

کلیدواژه‌ها:

اصول عملیه، استصحاب، برائت، احتیاط، خاستگاه تاریخی اصول عملیه.

---

*. تاریخ وصول: ١٣٩٤/٠٤/١٦؛ تاریخ تصویب نهایی: ١٣٩٤/١٠/٢٣ .
۱ . نویسنده مسئول

مقدمه

مطالعه تاریخی و بررسی تطورات یک موضوع، و همچنین زمینه‌های طـرح و بسـط آن، از مقـدمات و احیاناً ارکان تضلع نسبت به آن موضوع به شمار می‌آید. به گونه‌ای که با شناخت کامل محیط بحث و فضای طرح مسأله، پژوهشگر با رهیافتی محققانه نسبت به موضوع، وارد قلمرو محمول شـده و در پرتـو شـناخت مبدأ و غایت موضوع، قادر به ارائه تصدیقی با کمترین احتمال خطا خواهد بود. اساساً تصدیق صـادق یـک قضیه تنها پس از تصور کامل موضوع و محمول و نسبت حکمی میسور است و پیداست که تصور صـحیح از صورت مسأله، بدون شناخت زمینه طرح آن ممکن به نظر نمی‌رسد. در علومی همچون فلسـفه، کـلام، تفسیر، اصول، فقه و ... که موضوعات و مسائل آن‌ها در گذر زمان با نگـاه‌هـای متفـاوت نگریسـته شـده و دچار تحول گشته‌اند، بررسی یک مسأله بدون بررسی مقدماتی زمینه‌ها و تطورات آن به یقـین ابتـر خواهـد بود. مگر آنکه مسأله مورد بحث دارای چنین تطوری نبوده یا کاملاً دچار تحول مفهومی شـده باشـد کـه در اینصورت شاید تجرید آن از مباحث مذکور، لطمه چندانی به کمال یافته‌ها وارد نسازد.

از همین رو برخی در شمار مقدمات اجتهاد، به لزوم شناخت مذاهب متداول در عصر ائمه اهـل بیـت (ع) اشاره کرده‌اند (سبحانی، الوسیط فی اصول الفقه، ٤/ ٦٣٤) و نقل است که محقق بروجردی معتقد بود تدوین فقه شیعی، با نگاه نقدگونه به مسائل فقهی سنی مذهبان سامان یافته و در قالب حاشیه‌نگاری نسبت به فقه اهل سنت متکامل شده است. در نتیجه فهم صحیح مسـائل و فتـاوا بـدون مطالعـه تطبیقـی و البتـه تاریخی در همان مسأله، بطور کامل میسور نخواهد بود.

این قاعده فراگیر، بر مبحث اصول عملی نیز حاکم است. این نهاد امروزه در میان مسائل دانش اصول، بخش قابل توجهی را هم از لحاظ کمی و هم از لحاظ کیفی تشکیل می‌دهد و جزء دشوارترین مسائل علم اصول به شمار می‌رود. اشراف بر مسائل این بخش، از ارکان مهم اجتهاد است و بر اساس انگاره پیش‌گفته، نگاه تاریخی و بررسی تطورات آن مفید تضلع در این مبحث و در نتیجه تبحر در بکـارگیری ایـن ابزارهـای استنباط برای استحصال قواعد و مسائل فقهی خواهد بود.

باید توجه داشت که مبحث اصول عملیه اولاً دارای سیر تطوری است و ثانیاً در سیر تطوری خـویش از ابتدا تا کنون به گونه‌ای از لحاظ کمی و کیفی متحول شده که می‌توان گفت تحول این نهاد در زمان حاضـر نسبت به گذشته به مراتب از تحول اصول فقه کنونی در مقایسه با اصول فقه رایج در زمان شیخ مفید افـزون است.

در این نوشتار به دنبال بررسی خاستگاه‌های تاریخی اصول عملیه هستیم. ناگزیر باید بـا مطالعـه افـراد اصول عملی همچون برائت و استصحاب این مقاله را به سرانجام رسـانیم؛ زیـرا آنگونـه کـه خواهـد آمـد،

مبحث اصول عملی تا مدتی نسبتهٔ طولانی اساسهٔ به عنوان یکی از مسائل دانش اصول طرح نمی‌شد و مباحث عام آن مورد توجه و بررسی نبود.

پس با مطالعه اصول عملی مانند برائت، استصحاب و احتیاط در گفتار اصولیان، مسائل عام آن را استخراج و سپس پیگیری و تطبیق می‌کنیم. بنابراین باید توجه داشت مقصود آن نیست که آنچه را متقدمان مضاف الیه «اصل» قرار می‌دادند مطالعه کنیم بلکه می‌خواهیم پیشینه اصول رایج در عصر حاضر را کاوش نماییم. ما نهادهایی را مطالعه می‌کنیم که مفهومی مساوی یا مشابه با مفهوم اصول عملیه در زمان معاصر داشته‌اند. در این میان ضروری است نگاهی به منابع اهل تسنن نیز داشته باشیم؛ زیرا آنچنان که اشاره شد اصول و فقه شیعی خصوصهٔ در سده‌های نخست با رویکرد نقادانه و حاشیه‌نگارانه بر اصول و فقه سنی سامان یافته است.[۱]

مفهوم‌شناسی اصل و کالبد شکافی آن در منابع متقدم

واژه اصل در لغت به معنای بن و ریشه شیء است (ابن فارس، ۱/ ۱۰۹). همین معنا در آیه کریمه «اصلها ثابت و فرعها فی السماء» (ابراهیم: ۲۴) نیز اراده شده است. نیز آنچه چیزی بر آن مبتنی باشد را اصل گفته‌اند خواه از جمادات باشد یا از گیاهان یا حیوانات یا معقولات و یا علوم (مصطفوی، ۱/ ۹۴) همچنین به بخش اسفل (پایین‌ترین قسمت) هر چیز اصل آن می‌گویند (فیومی، ۲/ ۱۶).

قرافی می‌گوید اصل در اصطلاح به چند معنا استعمال شده است:

۱. مقیس علیه در مبحث قیاس ۲. رجحان مانند اینکه می‌گویند اصل در کلام حقیقت است. ۳. دلیل مانند کتاب و سنت. ۴. قاعده مستمر مانند اباحه میت برای مضطر. (ر.ک: زرکشی، ۱/ ۱۱).

بدرالدین زرکشی به این تکثیر انتقاد کرده و هر چهار مورد را در معنای دلیل خلاصه نموده است (همو).

شهید ثانی به عنوان یک فقیه شیعه مذهب، استصحاب را جایگزین مقیس علیه کرده است (شهید ثانی، ۳۲). فاضل تونی موارد بیشتری را برشمرده است (ر.ک: فاضل تونی، ۱۹۶).

هیچ یک از این معانی از مفهوم لغوی اصل بیگانه نیست. آنچه در تمام موارد استعمال واژه اصل مشترک به نظر می‌آید، «تکیه‌گاه یا مبنای حکم و موضوع» است. اصل در حکم زمینی است که بنا بر آن

---

۱. ر.ک: پایگاه اطلاع رسانی آیت الله بروجردی، (http://broujerdi.org/content/view/) به نقل از واعظ زاده خراسانی. در تأیید این سخن می‌توان به کتاب‌ها و تقریرات محقق بروجردی مراجعه نمود. وی در آثار خود همچون نهایهٔ التقریر، تبیان الصلاهٔ و ... بارها به اقوال و احادیث عامه استناد کرده و یا آن‌ها را مورد نقد و بررسی قرار داده است. رویه‌ای که از دوران قدیمین رایج بود و تا زمان علامه حلی با گذشت زمان کمرنگ‌تر شد و تقریباً از زمان شهید ثانی متروک ماند.

واقع می‌شود یا مانند سنگی است که نقش بر آن صورت می‌بندد. مثلاً وقتی می‌گویند اصل در این مسأله اجماع است مقصود، مبنا و پایه استحکام مسأله است. اصل در کلام بر مبنای حقیقت بنا شده مگر دلیلی بر مجازیت باشد، اصل بر اباحه است مگر دلیلی بر حرمت باشد، اصل بر برائت است مگر دلیلی بر تکلیف باشد و ...

به اعتقاد ما اصل در کلام متقدمان به دو معنای جامع استعمال شده است: معنای نخست «دلیل» است و معنای دوم «مستمسکی که با فقدان دلیل خاص بدان رجوع می‌شود».

شایان ذکر است که واژه «اصل عملی» در متون فقهی و اصولی متقدمان یافت نمی‌شود و ظاهراً نخستین بار توسط ملأ احمد نراقی (نراقی، ۶۵) و صاحب هدایه (ر.ک: ایوان کیفی، ۲/ ۴۹۵ و ۵۲۲) بکار گرفته شد. شاید هم بتوان تعبیر «الاجتهاد فی العمل بدلالة الاصل و دلالة الاحتیاط و غیر ذلک» از سوی محقق حلی را منشأ پیدایش اصطلاح «اصل عملی» به شمار آورد.[۲]

همچنین باید توجه داشت همه مفاهیمی که در زمان معاصر تحت عنوان اصل قرار می‌گیرند در ادوار نخستین مشخصاً به عنوان اصل شناخته نمی‌شدند. آنچه مهم است ساختار ماهوی این مفاهیم است که همان باید مبنای تحقیق واقع شود. بطور مثال «احتیاط» در گفتار متقدمان به هیچ روی مضاف الیه «اصل» قرار نگرفته اما از لحاظ ساختار ماهوی در زمره اصول قرار می‌گیرد.

خاستگاه‌های اصول عملیه

گرچه اصول عملیه گاه مستند به حکم عقل یا سیره خردمندان نیز می‌شوند اما به اعتقاد ما بنیادهای رسمی و اصیل اصول عملی را باید در سنت معصومان (ع) جستجو کرد. زیرا در زمان صدر اسلام و حضور معصوم (ع) در میان امت، مستند مکلفان برای عمل به وظایف دینی عموماً منحصر به سنت و احیاناً کتاب الهی بود. پس از کوتاه شدن دست مردم از دامان معصوم بود که خواص امت به اجماع، حکم

۲. توضیح آنکه محقق حلی در مبحث قیاس و در نقد مستندات روایی به حدیث معروف معاذ بن جبل اشاره کرده است. متن حدیث چنین است: «أن رسول الله صلی الله علیه و سلم لما بعث معاذا إلی الیمن قال له کیف تقضی إذا عرض لک قضاء قال أقضی بکتاب الله قال فإن لم تجده فی کتاب الله قال أقضی بسنة رسول الله صلی الله علیه و سلم قال فإن لم تجده فی سنة رسول الله قال أجتهد برأیی لا آلو قال فضرب بیده فی صدری وقال الحمد لله الذی وفق رسول رسول الله صلی الله علیه و سلم لما یرضی رسول الله صلی الله علیه و سلم» (بیهقی، ٤/ ١٣٠). نکته قابل توجه در این روایت، سؤال پیامبر است که بستر «یاس از دلیل در مقام استنباط حکم» را ایجاد نموده که با تعبیر «اجتهد برایی» پاسخ داده شده و قائلان به حجیت قیاس مقصود از این تعبیر را همان قیاس دانسته‌اند. محقق حلی در مقام نقد این دلیل می‌نویسد: لا نسلّم أنّ قوله: «أجتهد برأیی» إشارة إلی القیاس، بل کما یحتمل ذلک، یحتمل أنّه أراد الاجتهاد فی العمل بدلالة الأصل، و دلالة الاحتیاط، و غیر ذلک من وجوه الاجتهاد، و مع الاحتمال یجب التوقّف». (محقق حلی، ۲۷۱). محقق نیز این نکته را در نظر داشته و برای چاره جویی از عدم دسترسی به منبع حکم، به جای قیاس از «اجتهاد در عمل» یاد نموده و با «دلالت اصل» و «دلالت احتیاط» که مخصوص همین مقام هستند آن را توضیح داده است.

عقل، قیاس، استحسان و ... روی آوردند. بنابراین اصول عملیه هم به عنـوان گریزگاه‌هـایی بـرای رهـایی از شک و تردید، در شکل و قالب ابتدایی خود توسط عموم مکلفان بکار گرفته می‌شدند اما نه با عنوان متمایز اصول عملی و نه به استناد عقل و یا سیره خردمندان بلکه به عنوان مفاد سنت قولی یا فعلی معصـوم (ع). از همین روست که به گمان ما خاستگاه اصول عملی را باید سنت معصومان (ع) دانست.

تعبیر از مفاهیمی چون احتیاط،[۳] برائت، عدم نقض یقین بـه شـک، حمـل فعـل مسـلمان بـر صـحت تکلیفی و وضعی، اصل عدم تذکیه، ابتناء بر طهارت شیء مشکوک، ابتناء بر حلیت شیء مشکوک و ... بـه صراحت یا به شهادت انواع دلالت‌ها در روایات یافت می‌شوند. حتی تخییر که عموماً در اخبار مربـوط بـه تعادل و ترجیح وارد شده، می‌تواند ریشه کشف و بکارگیری تخییر عقلی به عنـوان اصـل عملـی محسـوب شود. آنچه در میان تمامی این نهادها مشترک به نظر می‌رسد، اختصاص آن‌ها به مقام جهل به حکم شرعی است. بطور مثال وقتی معصوم (ع) در پاسخ به پرسش مخاطب خویش مبنی بر شک میان رکعـت چهـارم نماز، وی را به عدم نقض یقین با شک دعوت می‌کند (ر.ک: کلینی، ٦/ ٢٦٠) به وضوح موضوع سـخن در شک است. یا در قضیه‌ای که سائل به امام (ع) عرض می‌کند پاسخ فرضی را که شخص ثالث از او پرسیده نمی‌داند، و امام (ع) به وی می‌فرماید: «هرگاه چنین موقعیتی پیش آمـد و شـما حکـم مسـأله را ندانسـتید، احتیاط کنید...» (ر.ک: کلینی، ۸/ ۵۲۹) معلوم است که دستور مبتنی بر جهل به حکم است. همچنین در اصل طهارت، روایات وارد در جوامع، همگی در این امر مشترک هستند که سائل فرضی را طرح کـرده و در آن، میان طهارت یا نجاست یک شیء مردد است و امام (ع) به وی دستور فرض‌انگاری طهارت شیء مورد نظر را داده تا او را از حیرت جهل و تردید برهاند.

بنابراین اصول عملی از صدر اسلام نه به عنوان خاص اصول عملی و نه بطور منضـبط، امـا بـه عنـوان نهادهایی که مخصوص مقام جهل و تردید هستند بکار گرفته می‌شـدند. بـه تعبیـر روشـن‌تر ریشـه تقسـیم حالات مکلف به قطع، ظنّ و شک و تخصیص نهادهایی برای مقام شک در روایات معصـومان (ع) یافـت می‌شود.

ظهور اصول عملیه در عرصه فقه استدلالی

آنچه گفتیم مربوط به خاستگاه‌های اصول عملیه است. این بن‌مایه‌ها اغلب در قالـب قضـایای جزئـی وارد شده به عموم مکلفان تعلق دارند. چه اینکه در زمان حضور ائمه اهل بیت (ع) اجتهاد در مکتب تشـیع

---

۳. برای مشاهده برخی از روایاتی که در آن‌ها جهل به حکم شرعی کلی یا جزئی اخذ شده ر.ک: کلینـی، ۵/ ۴۲۷ و ۴۵۸ و ۸/ ۵۲۹.

در قالب‌هایی کاملاً نوپیدا و خام یافت می‌شد و اثری از اجتهاد مصطلح با انتظام درونی و ساختار فنـی آن نبود. بلکه مفتیان بیشتر نقش راوی داشتند تا مجتهد. پس از سپری شدن عصر حضور انسـان معصـوم (ع) در میان عامه مردم و کوتاه شدن دست ایشان از دست‌یابی به این سرچشمه جوشان، با وجود نیاز به تفریـع فروع بر اساس اصول القا شده معصومان، تفریع از مرز الفاظ نصـوص تجـاوز نمی‌کـرد و تـا مـدتی طفـل نوپای اجتهاد راه رفتن نیاموخته و استخوان محکم نکرده بود. فقیهان تنها فروع فقهـی وارد در روایـات را آن هم با همان مضامین و غالباً همان تعبیرات، به قید حذف اسناد نقل می‌کردند (گرجی، ۱۳۰).

مقصود اصیل ما پی‌جویی رگه‌های حضور اصول عملی در فقه استدلالی به معنای خاص آن است کـه در فقه شیعی، ابن جنید اسکافی و ابن عقیل عمانی فقیهان سده چهارم هجری آغـازگر آن، و شـیخ مفیـد و سید مرتضی به عنوان ادامه‌دهندگان راه ایشان شناخته می‌شوند (ر.ک: همان، ۱٤۰ - ۱٤۱). یعنی فضایی که فقه منصوص و متلقات جای خود را به فقه تفریعی و مستنبط سپرد (بـرای مطالعـه بیشـتر ر.ک: سـبحانی، المحصول فی علم الاصول، ۳/ ۲۱۲-۲۱۳). از این رو لازم است در میان آثار فقیهان این دوره و پـس از آن بحث را پی‌گیری نماییم. البته از آنجا که اجتهاد به معنای مصطلح در میان اهل سنت زودتر متـداول شـد و نگاشته‌های دانشمندان نخستین شیعه نیز بصورت حاشیه بر آثار اهل سنت تکمیل می‌شد،[٤] لاجرم بایـد از مکتب اهل سنت شروع کنیم و ادامه بحث را در آثار شیعی دنبال نماییم.

فقیهان متقدم گاه در عرصه استحصال حکم فقهی دچار بن‌بست‌هایی می‌شدند و در میان منابع متداول هیچ دستاویزی نمی‌یافتند. جامع تمام این مسائل مشابه، فرض وجود جهل یا شک و تردید در مسأله بـود. مسأله‌ای که در آن هیچ‌یک از منابع رسمی اجتهاد کارآمد نبودند و بیانی هرچند غیرمسـتقیم نسـبت بـدان نداشتند. جای خالی نهادی احساس می‌شد که ظرفیت آن را داشته باشد تا از یک سو برای مجتهد به هنگام ضرورت گریزگاهی از توقف در فتوا باشد، و از سویی دیگر برای مکلفان مؤمن بوده و عذری مطمـئن بـرای عمل به وظیفه به حساب آید. به تعبیری خلاصه‌تر نهاد یا نهادهایی لازم بود که خلو منابع از برخی مسائل را جبران نماید.

در این موقعیت، متقدمان به دو روش عمده تمسک می‌جستند:

در روش نخست نهاد احتیاط با صبغه نقلی آن پیشنهاد می‌شد.[٥] در این گونه با جمع میـان محـتملات در مقام عمل، مکلف به نوعی آرامش دست می‌یابد و از انجام تکلیف واقعـی مطمـئن می‌گـردد. بـه دیگـر

٤. ر.ک: پایگاه اطلاع رسانی آیت الله بروجردی، (http://broujerdi.org/content/view/) به نقل از واعظ زاده خراسانی.

٥. پیرامون اختصاص احتیاط به مقام فقدان نص شیخ طوسی می‌نویسد: «و ما یستحقّونه من الأخماس فی الکنوز و غیرهـا فـی حال الغیبهٔ فقد اختلف قول أصحابنا فیه، و لیس فیه نصّ معیّن إلا أنّ کلّ واحد منهم قـال قـولا یقتضـیه الاحتیـاط.» (طوسـی، النهایهٔ فی مجرد الفقه و الفتاوی، ۲۰۰)

سخن احتیاط مکلف را بر آن می‌دارد تا کاری را انجام یا ترک نماید و در پرتو آن یقین حاصل کند تکلیف هر چه بوده از عهده‌اش ساقط شده است. تمسک به احتیاط استوارترین روش برای حصول اطمینان قلبی و رهایی ذمه از تکلیف الهی به شمار می‌رفت اما با وجود این فراگیر و همه جانبه نبود. جاری ساختن آن در تمامی موارد تردید به عسر و حرج می‌انجامید و شریعت سمحه و سهله را مبتلا به سخت‌گیری و خشونت می‌کرد. پس این روش در همه جا قابل استفاده نبود.

در روش دوم فقیهان بر اساس انگاره‌های عقلی، بازگشت به اصل و ابتدای حکم را پی می‌گرفتند. یعنی حالت اولیه و وضعیت طبیعی هر چیز را مبنای حکم قرار می‌دادند. اینجاست که معنای لغوی اصل رخ می‌نماید، آنچه چیزی بر آن بنا شده و از آن ناشی شده است. بازگشت به اصل، در عمومی‌ترین و البته ابتدایی‌ترین شکل خود در قالب اصل «عدم حکم» رخ می‌نمود، حکمی عقلی که بستر عمده گریزگاه‌های طرح شده برای مقام شک و تردید محسوب می‌شد. تحقیق نشان می‌دهد مفاهیمی چون «حظر و اباحه»، «اصل عدم ازلی»، «نفی حکم با استناد به نفی دلیل» یا همان «عدم الدلیل دلیل العدم» و «برائت اصلیه» همگی در ذیل همین عنوان عام قرار می‌گرفت. مفاد این اصل آن است که اصل پیشین در هر حکم فقهی، عدم تحقق آن در روز ازل است. یعنی هر حکم شرعی حادث و مسبوق به عدم است. وقتی مجتهد در مقام پی‌جویی از حکم یک مسأله در میان ادله فقه فحص نماید و بیانی در آن مورد نیابد، همان عدم ازلی حالتی است که دچار تحول نشده و بر جای خودش باقی است. بنابراین مستمسک مناسبی جهت فرض‌انگاری عدم حکم و جری عملی بر طبق آن خواهد بود.

اصل بر آن است که حکم شرعی وجود ندارد[۶] و از نگاه متقدمان در صورت فقدان حکم شرعی (سمعی یا نقلی)، عقل فرصت بیان می‌یابد. بطور مثال اگر بحث از افعال یا اشیائی باشد که دارای منفعت عقلایی بوده خالی از ضرر هستند (ر.ک: جصاص، ۳/ ۲۴۷) و تردید مجتهد پیرامون حرمت یا عدم حرمت آن باشد (شبهه تحریمیه)[۷] و منابع شرعی - اعم از عقل و نقل - (ر.ک: قمی، ۳/ ٤٦) فاقد هرگونه بیان در این جهت باشند، اصل عقلی حظر یا اباحه مرجع حل مسأله خواهد بود. از این مفهوم به «الاصل فی العقل» تعبیر شده است (ر.ک: سید مرتضی علم الهدی، رسائل الشریف المرتضی، ۲/ ۱۲۹).

در این موقعیت اصل برائت ذمه از اصل وجود تکلیف یا تکلیف زائد به عرصه استنباط راه یافت. بعدها استصحاب نیز به عنوان زیرمجموعه‌ای از همین اصل عام عقلی طرح شد و برائت در ذیل آن قرار

---

٦. سید مرتضی می‌گوید: «الاصل انتفاء الاحکام الشرعیهٔ فمن اثبتها کان علیه الدلیل». (سید مرتضی علم الهدی، الانتصار فی انفرادات الامامیهٔ، ۳٤٥). نیز ابن ادریس می‌نویسد: «و الاصل أن لاشرعَ». (ابن ادریس حلی، محمدبن منصور، ۲/ ۱۱٦).

۷. صاحب فصول پیرامون تفاوت اصل برائت و اباحه در نگاه متقدمان چنین نگاشته است: «کان المتداول فی کلامهم استعمال أصل البراءهٔ فی نفی الوجوب و أصل الإباحهٔ فی نفی التحریم و الکراههٔ» (ایوان کیفی، ۳٥۱).

گرفت (ر.ک: صدر، ۳/ ۲۰). همچنین حکم به مقدار کمتر در تردید میان اقل و اکثر را نیز باید از شاخه‌های همین اصل دانست.

بنابراین اصل عدم در دو قالب جزئی‌تر، منشأ تمامی اصول عملیه در گونه دوم به شمار می‌رود. قالب نخست عدم مطلق است که همان عدم ازلی است بدان معنا که در ازل هیچ حکمی حادث نشده بود و برای اثبات هر حکمی نیاز به دلیل است. استصحاب عدم ازلی، حظر و اباحه و برائت اصلیه در این قالب جای می‌گیرند. قالب دوم عدم تغییر حالت نخست است که پس از اثبات یک حکم، تغییر آن نیاز به دلیل دارد. استصحاب حکم عقل و شرع و نیز نفی اکثر در تردید میان اقل و اکثر در این قالب قرار می‌گیرند.

بعد از این بیان اجمالی، اکنون به تفصیل می‌پردازیم.

پیشوایان مکتب فکری معتزله در سدهٔ دوم هجری، از نخستین صاحب‌نظرانی هستند که کاربرد اصل عقلی را – به ویژه به مفهوم برائت – به صورت نظریه‌ای روشن بنیان نهادند. به عنوان نمونه می‌توان به عبارتی کوتاه و در عین حال اساسی که از واصل بن عطا، بنیان‌گذار معتزله در نیمهٔ نخست سده دوم نقل شده اشاره کرد. وی گفته است: «در صورت نیافتن دلیلی از کتاب و خبری که حجت باشد، عقل سلیم تعیین کنندهٔ تکلیف است» (قاضی عبدالجبار، ۲۳٤). مقصود وی از «عقل سلیم» آنگونه که از تعابیر ابراهیم نظام، از شاگردان مکتب فکری او برمی‌آید، «اطلاق عقلی» است. چه اینکه نظام در بحث خود از جایگاه ادلهٔ فقهی، در صورت فقدان دلیلی از کتاب و «خبرِ قاطع عذر»، اشیاء را در حکم «اطلاق عقلی» دانسته است (قاضی عبدالجبار، ۱۲۰ – ۱۲۲).

در آثار فقیهان متقدم حنفی، به دلیل گرایش شدید به قیاس و بهره‌گیری گسترده از استحسان و برخورداری از فقهی مبتنی بر رأی و اجتهاد، جای خالی نصوص اغلب با قیاس و استحسان پر می‌شود و تکیه بر اصول عقلی و یا نقلی و استفاده صریح از این اصول کمتر به چشم می‌خورد گرچه پس از فقدان نص و عدم ارائه فتوایی بر اساس قیاس و استحسان، اعمال اصل عقلی اطلاق محسوس می‌نماید.[۸] همچنین در بسیاری از مسائل، «احتیاط» به عنوان راه‌حلی جامع پیشنهاد شده و از آن به «احب» تعبیر شده است.[۹]

شافعی از آنجا که فقه خود را مبتنی بر نصوص قرار داد، آنگونه که ابوحنیفه قیاس و استحسان را بکار

۸. برای نمونه ر.ک: شیبانی، محمدحسن، الاصل المعروف بالمبسوط

۹. بطور مثال شیبانی چنین می‌نگارد: «بلغنَا أن عَائِشَۀَ رَضِی الله عَنْهَا قَالَت کَانَ النَّبی صلی الله عَلَیْهِ وَسلم یُصِیب من أهله وينام وَلم یصب مَاء ثمَّ یقوم فَإِن شَاءَ أعَاد وَإِن شَاءَ اغْتسل قلت فَإِن أرَادَ أن یَأْکُل کَیفَ یصنع قَالَ یغسل یَدَیْهِ ويتمضمض ثمَّ یَأْکُل قلت فَإِن کَانَت یَدَاهُ نظیفَتین فَأکل وَلم یغسلهما قَالَ لَا یضرّهُ ذَلِک وَلَکِن الأحب إِلَی أن یغسلهما ويتمضمض.» (شیبانی، ٥٤)

گرفته، تمایل به این دو نهاد ندارد بلکه حتی استحسان را ممنوع و مستلزم تشریع دانسته است.[۱] بنابراین بهره بهره بیشتری از اصول عقلی و نقلی برده است. وی شاید اولین مجتهدی است که فروض مختلف مبتنی بر شک را طرح کرده و برای آن‌ها از میان اصول عملی چاره‌جویی نموده است.[۲]

وی بارها در فتاوای خویش احتیاط استحبابی و نیز وجوبی را آن هم به لفظ صریح اعمال نموده است (برای نمونه ر.ک: همان، ۱/ ۲۸ و ۴۰ و ۵۳ و ۵۴ و ۱۰۷ و ۱۹٤).

جصاص اصل احتیاط را در ضمن مستندات دلالت امر بر فوریت آورده و آن را مبتنی بر ادله نقلی دانسته، روایاتی را در اثبات آن طرح نموده است. او اذعان داشته است که احتیاط یا همان «اخذ به ثقه» اصلی کبیر در اصول فقه است که تمامی فقها از آن بهره گرفته‌اند. وی در ادامه می‌نویسد از نظر عقل نیز چنین است؛ زیرا اگر به فردی بگویند بر سر راه تو حیوانات درنده یا دزدان قرار دارند، بر او واجب است دوراندیشی کند و این کار را ترک نماید تا وقتی که وضعیت روشن شود. جصاص با این کلام صبغه عقلی را نیز بر صبغه نقلی احتیاط می‌افزاید (ر.ک: جصاص، ۲/ ۱۰۰).

مستندات حجیت اصول عملی در رویکرد متقدمان

از آنچه گفتیم معلوم می‌شود متقدمان در اثبات حجیت اصول عملی هم از عقل و هم از نقل بهره می‌گرفتند. اصل احتیاط که در متون متقدم از آن با عنوان «طریقه احتیاط» (برای نمونه ر.ک: علم الهدی، الانتصار، ۱۷۱، ۱۷۳ و ۱۷۵؛ طوسی، الخلاف، ۲/ ۳۲۱–۳۲۲، ۳۲٤) یاد می‌شود اغلب مستند نیست و بطور مجزا از آن بحث نشده است اما گاه در جهت تحکیم آن به روایات استناد می‌شود.[۳] اما در مقام استناد استناد نیز قاعده‌ای عقلی در قالب «اشتغال یقینی مستدعی فراغت یقینی است» رخ می‌نماید (برای نمونه ر.ک: طوسی، الخلاف، ۲/ ۲۳٤ و ۲٤۹) در برخی متون متأخر احتیاط را صریحاً به روایات مستند می‌کنند و تنها به صبغه نقلی آن اکتفا می‌نمایند. بصور مثال شهید اول مستند احتیاط در بعضی احکام را روایات خاصه در همان ابواب و نیز عموم روایت «دع ما یریبک إلی ما لایریبک» برشمرده است.[٤] گاه

---

۱. «قال الشافعی من استحسن فقد شرّع» به نقل از شوکانی، ۲/ ۱۸۲

۲. شافعی باب‌هایی را با موضوعاتی به قید شک تأسیس کرده است. بطور مثال «باب الماء یشکّ فیه» (شافعی، ۲٤)، «باب الشکّ فی الطّواف» (۱۹٦) یا «باب الشکّ و الیقین فی الطلاق» (۲۷۹)

۳. نک: جصاص، ۹۸. وی به چند روایت از جمله «الْحَلَالُ بَیِّنٌ وَالْحَرَامُ بَیِّنٌ وَبَیْنَ ذَلِکَ أُمُورٌ مُتَشَابِهَاتٌ فَدَعْ مَا یَرِیبُک إِلَی مَا لَا یَرِیبُک» و «إِنَّ لِکُلِّ مَلِکٍ حِمًی وَإِنَّ حِمَی الله تَعَالَی مَحَارِمُهُ وَمَنْ رَتَعَ حِوَلَ الْحُمَّی یُوشَکُ أَنْ یَقَعَ فِیهِ» استناد جسته است (نیز ر.ک: سید مرتضی، همان، ۲٦۳ و ابن حزم، ٦/ ۷٤۵).

٤. شهید اول، ۱/ ۳۱۰. البته به نظر می‌رسد مفاد این روایت خود ارشاد به حکم عقل است.

احتیاط با «سد ذرایع» یکسان انگاشته شده و در یک عنوان مورد بحث قرار گرفته است (نک: ابن حزم، همان).

به جز احتیاط که صبغه نقلی دارد و یا حداقل صبغه نقلی آن غالب است، تمامی اصول عملیه چهره‌ای عقلی دارند. از اصل اباحه و حظر با عنوان «الاصل فی العقل» یاد می‌شود. برائت اصلیه که مفاد استصحاب حال عقل به شمار رفته در ذیل حکم عقل مورد کنکاش قرار می‌گیرد و اصل عدم نیز مستند به حکم عقل است.

پیرامون استصحاب باید اذعان داشت مطالعه آثار متقدمان شیعه و سنی نشان می‌دهد در گذشته قاعده‌ای به عنوان عدم نقض یقین با شک وجود داشته که ظاهراً از استصحاب متمایز بوده است. این قاعده تماماً مستند به روایات است اما اصل استصحاب منحصر در استصحاب حال بوده که آن هم در دو شاخه استصحاب حال عقل یا همان برائت اصلیه و استصحاب حال شرع که عمدتاً به استصحاب اجماع تعریف می‌شد خلاصه می‌شده و ساختاری کاملاً عقلی داشته است. اساساً در اصول فقه قدما قاعده عدم نقض یقین با شک یا اصطلاحاً قاعده یقین،[1] چهره‌ای روایی دارد و مفاد صریح روایات معصومان (ع) می‌باشد به عکس استصحاب که چهره‌ای کاملاً عقلی به خود می‌گیرد. بطور مثال شیخ مفید در مبحث طهارت و در مسأله شک در حدث یا طهارت از این روش استنباطی بهره برده است (مفید، ٤٩ - ٥٠). شیخ طوسی نیز در یک مسأله روایات عدم نقض یقین به شک را مستند فتوای خویش قرار داده بدون آنکه نامی از استصحاب ببرد (طوسی، الخلاف، ١/ ١٢٤).

موقعیت اصول عملی در روش استنباطی متقدمان

چنانکه گفتیم اصول عملی در روش استدلالی متقدمان در ابتدا منحصر به احتیاط و نفی حکم بوده است. بنا بر تحقیق، احتیاط در هیچ یک از کتب اصولی شیعه و سنی بطور مستقل عنوانی به خود اختصاص نداده، منقح نشده و در نقش یک اصل توضیح داده نشده است بلکه تنها در استدلال فقهی بدان تکیه می‌شد و در بسیاری از مسائل مستند فتوا قرار می‌گرفت.

برعکس، اصل عدم یا اطلاق عقلی توسعه یافته و شاخه‌هایی برای آن طرح گردید. در ابتدا اصل برائت بطور مستقل به عنوان اصلی عقلی در زیرمجموعه ظهور یافت اما پس از طرح اصل استصحاب، برائت نیز به شاخه‌ای از استصحاب تبدیل شد. استصحاب در ابتدای ظهور خود به استصحاب حال اجماع خلاصه

---

۱. قاعده یقین یا همان شک ساری در اصول معاصر شیعه از استصحاب متمایز گشت و تعریف و جایگاهی متفاوت بدان اختصاص داده شد و در عین حال از نگاه مشهور حجیت آن پذیرفته نشد (ر.ک: انصاری، ٣/ ٣٠٣).

می‌شد اما سپس استصحاب حال عقل نیز بر آن افزوده شـد. همچنـین پـس از آن استصـحاب در مـذهب فقهی شافعیان و حنبلیان گستره وسیع‌تری پیدا نموده و «استصحاب دلیل عام»، «استصحاب مطلق دلیـل» و همچنین «استصحاب حکم شرعی به اثبات رسیده توسط یک دلیل» بدان اضافه شد.

اما در بین تمامی این نهادها، ویژگی‌های مشترکی وجود دارد کـه بررسـی آن‌هـا بـه شـناخت موقعیـت اصول عملیه در بدو پیدایش خود کمک می‌کند. در ادامه به کاوش در این جهت می‌پردازیم.

الف) تأخر اصول عملی نسبت به سایر ادله

دانشمندان نخستین اغلب تصریحاً به موقعیت اصول عملی در میان ادله اشاره نکرده‌اند اما تلویحـاً بـا تعبیرات خود و روش بکارگیری اصول عملی جایگاه این نهادها را معرفی نموده‌انـد. آنـان تنهـا در صـورت فقدان دلیل به اصل تمسک می‌جستند و این مهم در روش استنباطی ایشان نمایان است. بعـدها ایـن روش عملی در گفتار اصولیان نیز پدیدار شد و آنان به تفاوت جایگاه نهادهایی چون استصحاب و برائت با ادله‌ای چون کتاب و سنت و اجماع و حتی قیاس اذعان نمودند.

چنانکه قبلاً نیز گفته شد، ظاهراً نخستین دانشمندانی که از اصول عقلی یـاد کردنـد، معتزلیـان بودنـد. واصل بن عطا معتقد بود «در صورت نیافتن دلیلی از کتاب و خبری که حجـت باشـد، عقـل سـلیم تعیـین کنندة تکلیف است». (قاضی عبدالجبار، ٢٣٤) و چنانکه گفتیم مقصود وی از عقل سلیم، همان «اطـلاق عقلی» است.

ابواسحاق شیرازی (٤٧٦ ق) در ابتدای کتاب خود ادله را منحصر در کتاب خدا، سـنت پیـامبر (ص)، اجماع امت و قیاس دانسته و در صورت فقدان این چهار منبع، ابقاء بر حکم اصل را حاکم در سیر استنباط حکم شرعی می‌داند (شیرازی، ١/ ٦). او در همین راستا عنوانی به شرح «فی بیان ترتیب اسـتعمال الادلـة و استخراجها» تنظیم کرده ضمن آن معتقد است ترتیب استعمال ادله بدین شرح است:

١. ظواهر و مفاهیم نصوص (قرآنی و روایی) و افعال رسول خدا (ص)

٢. اجماع دانشمندان

٣. قیاس منصوص العلة

٤. قیاس مستنبط العلة

وی سپس اضافه می‌کند: «فإن لم یجد فی الحادثة دلیلاً یدله علیها من جهة الشرع لا نصاً ولا استنباطاً أبقاه علی حکم الأصل فی العقل علی ما قدمناه». او تصریح داشته که مقام اصل عقلی به هیچ روی مساوی با سایر ادله نیست (شیرازی، ١/ ١٢٤). همو در جایی دیگر پس از اشاره به چهـار منبـع اسـتنباط، پیرامـون «اصل» از جمله «لأنّ المجتهد یفزع الیه عند عدم هذه الادلة» (شیرازی، ١/ ٧) اسـتفاده کـرده اسـت. واژه

«یفزع الیه» به خوبی نشان می‌دهد که مقصود وی آن است که مجتهد برای چاره‌جویی و رفع تحیر به اصل تمسک می‌جوید.

مقصود ابواسحاق شیرازی از اصل چنانکه توضیحاً عنوانی را در این باب گشوده، بیان حکم اشیاء قبل از ورود شرع، استصحاب حال و اصطلاحاً «قول بأقلِ ما قیل» می‌باشد (شیرازی، ۱/ ۱۲۲).

تعبیرات این فقیه شافعی نشان می‌دهد اولاً اصول عملی از دیدگاه متقدمان مقامی واپسین نسبت به منابع اصیل استنباط داشته‌اند و ثانیاً این نهادها زیرمجموعه دلیل عقل محسوب می‌شدند.

از میان دانشمندان امامیه ظاهراً سید مرتضی نخستین کسی است که چنین صریح به مقام پیشین کتاب و سنت و اجماع نسبت به اصل عقلی اشاره کرده است. او معتقد است اگر برای یک مسأله از میان کتاب و سنت معصوم (ع) هیچ بیانی یافت نشود و اجماع دانشمندان امامیه نیز بر آن منعقد نشده باشد باید به عقل و حکم آن رجوع نمود. البته او اذعان داشته که این منحصر در مسائلی است که اساساً هیچ قولی اعم از متفق علیه یا مختلف فیه، در میان امامیه در آن مورد وجود نداشته باشد. وگرنه در صورتی که حتی قولی اختلافی در این زمینه باشد، باید به دنبال منبع آن گشت (سید مرتضی، رسائل الشریف المرتضی، ۱/ ۲۱۰).

مقصود سید مرتضی از عقل و حکم آن، همان اصل عقلی یا اطلاق عقلی، برائت اصلیه، استصحاب و مانند آن است. چه اینکه در جایی دیگر به همین مهم اشاره کرده و به جای «حکم عقل»، از تعبیر «الاصل فی العقل» یا «حکم اصل العقل» یا «حکم الاصل فی العقل» بهره گرفته و استعمال آن را مقید به فقدان ادله شرع نموده است. (سید مرتضی، رسائل الشریف المرتضی، ۲/ ۱۱۹)[۱]

این گمان با بررسی زمینه‌های طرح این دیدگاه در اصول اهل سنت که قبلاً بدان اشاره شد، تأیید می‌شود.[۲]

دانشمندان پس از وی نیز به این مهم اشاره کرده‌اند که ابن ادریس حلی از جمله آن‌هاست. وی در مقام احصای منابع چنین نگاشته است:

«فالمسألة الشرعیة، لا نعلمها إلا من أربع طرق، کتاب الله العزیز، و سنة رسوله المتواترة، و إجماع الشیعة الإمامیة، لدخول قول معصوم فیه، فإذا فقدنا الثلاث الطرق، فدلیل العقل المفزع إلیه فیها، فهذا

۱. نیز نک: همان، ۱/ ۲۱ و ۳۱۸ و الذریعه الی اصول الشریعهٔ، ۲/ ۷۳.

۲. شهید صدر می‌نویسد: «الأصل العملیّ الّذی کان یبنی علیه الاستنباط فی الفقه الإمامی کان مندرجا من أوّل الأمر تحت عنوان دلیل العقل الّذی یورث القطع، و من هنا ذکر السیّد علم الهدی و ابن إدریس (قدّس سرّهما) فی مقام بیان المصادر و الأدلّهٔ آلتی یعتمدون علیها فی مقام الاستنباط: إنّنا نعتمد علی أدلّهٔ کلّها علمیّهٔ، و لا یجوز إعمال دلیل لا یفید العلم کخبر الواحد و القیاس و نحو ذلک من الأدلّهٔ الظنّیهٔ، و الأدلّهٔ القطعیّهٔ عندهما هی الکتاب و السنّهٔ و الإجماع و العقل، ثمّ یطبّقان الدلیل العقلیّ فی الفقه علی أصل البراءهٔ» (صدر، ۳/ ۲۰).

معنی قول الفقهاء: دلالة الأصل» (ابن ادریس حلی، ۱/ ۴۹۵؛ نیز ر.ک: ابن ادریس حلی، ۱/ ۴۶ و ۳۷۶ و ۲/ ۲۷۸).

این دیدگاه در روش‌شناسی متاخران نیز پدیدار است. بطور مثال علامه حلی (۷۲۶ ق) در مسئله ملکیت اختین، در پاسخ به استناد ابن ادریس به اصل چنین می‌نگارد: «و الجواب الأدلة غیر منحصرة فیما ذکره، و قل أن یوجد شیء منها فی الفروع. و الأصل إنما یصار إلیه مع عدم دلیل یخرج عنه». (مختلف الشیعه، ۷/ ۷۴) وی بارها به این نکته مهم استدلالی اشاره کرده است (ر.ک: مختلف الشیعه، ۱/ ۴۳۳ و ۴/ ۸ و ۷۴ و ۱۸۹. نیز منتهی المطلب، ۷/ ۱۳۷ و ۱۲/ ۲۳۶).

در نتیجه به نظر می‌رسد استنباط شهید صدر و دیگران (ر.ک: صدر، ۳/ ۲۰؛ سبحانی، تاریخ الفقه الاسلامی و ادواره، ۴۲۴) مبنی بر اینکه قدما در سیر استدلال، اصول عملی را در عرض کتاب و سنت و اجماع قرار می‌دادند دیدگاه دقیقی نیست؛ زیرا با مطالعه کتب اصولی و فقهی دانشمندان شیعه و نیز اهل تسنن، تصریحاً و تلویحاً معلوم می‌شود آنان برای اصول عملی همچون استصحاب و برائت مقامی متأخر نسبت به کتاب و سنت و اجماع قائل بوده‌اند.

ب) قطعی بودن اصول عملی

شیخ طوسی در مقدمه کتاب «المبسوط فی فقه الامامیه» ضمن پاسخ به طعن بدخواهان نسبت به فقه امامیه مبنی بر قلت فروع و مسائل، اتکا بر اصل و برائت ذمه را جایگزین مناسبی برای قیاس دانسته و در عین حال این دو را روش‌هایی علم‌آور قلمداد کرده است.[1]

همو در مقدمه کتاب «الخلاف»، «استصحاب حال» و «دلالت اصل» را در کنار ظاهر قرآن، سنت قطعی، اجماع، دلیل الخطاب و فحوی الخطاب، ذیل عنوان ادله مفید علم تلقی کرده است (ر.ک: طوسی، الخلاف، ۱/ ٤٦).

آنچه گفته شد تلویحاً از کلمات دیگر دانشمندان نیز قابل برداشت است. بطور مثال نیاز به دلیل در «استصحاب حال» و «نفی مستند به فقدان دلیل» در کتاب «الذریعه الی اصول الشریعه» اثر سید مرتضی در قالب یک پرسش طرح شده است: «باب فی النافی و المستصحب للحال هل علیهما دلیل ام لا؟»

او در مقام پاسخ به این پرسش معتقد است نافی حکم نیز نیازمند دلیل است اما عدم ورود دلیل بر حکم مورد نظر، به عنوان دلیل نفی حکم کفایت می‌کند. وی می‌نویسد: «بدان! از جمله روش‌هایی که بوسیله آن‌ها علوم، چه ضروری و چه نظری، اثبات می‌شود روش نفی است. همچون ادراک که همچنانکه

۱. «و أما ما کثروا به کتبهم من مسائل الفروع. فلا فرع من ذلک إلا و له مدخل فی أصولنا و مخرج علی مذاهبنا لا علی وجه القیاس بل علی طریقة یوجب علما یجب العمل علیها و یسوغ الوصول إلیها من البناء علی الأصل، و براءة الذمة و غیر ذلک ...» طوسی، المبسوط فی فقه الإمامیة، ۱/ ۲

روشی برای علم ضروری است، همچنین روشی برای نفی درک بـه شـمار مـی‌رود» (الذریعـه الـی اصـول الشریعه، ٢/ ٣٥٢).

چنانکه می‌بینیم سید مرتضی روش نفی را یکی از طرق اثبات علوم ضروری یا نظری می‌داند.

در روش فقهی سید مرتضی و شیخ طوسی، روی‌گردانی از اصل برائت می‌بایست بر اساس یـک دلیـل قاطع باشد وگرنه حکم مسأله بر همان اصل باقی خواهد بود. بطور مثال سید مرتضی در نقـد دیـدگاه اهـل سنت و اثبات دیدگاه شیعه مبنی بر عدم تعلق زکات به غیر موارد نه‌گانه، می‌نویسد: «أن الأصل براءة الذمـة من الزکوات، و إنما یرجع إلی الأدلة الشرعیة فی وجوب ما یجب منها، ولا خـلاف فیمـا أوجبـت الإمامیـة الزکاة فیه، و ما عداه فلم یقم دلیل قاطع علی وجوب الزکاة فیـه، فهـو بـاق علـی الاصـل». (الانتصـار فـی انفرادات الامامیه، ٢٠٦).

گاه آنقدر به اصول عملی توجه شده که برخی از آن‌ها به عنوان «اصول مذهب» معرفـی شـده‌اند (ابـن ادریس حلی، ١/ ٣٨٠).

این دیدگاه در روش استدلالی فقیهان متأخر نیز وجود دارد. بطور مثال شـهید اول در پاسـخ بـه علامـه حلی که در یک مسأله استناد به اصل برائت را با تکیه بر تعارض آن با احتیاط رد نموده، از آنجا کـه مسـتند حجیت احتیاط را نقلی می‌انگارد (ر.ک: شهید اول، القواعد و الفوائد، ١/ ٣١٠)، تعارض آن با اصل برائـت را که یک نهاد عقلی و قطعی به شمار رفته نمی‌پذیرد.[١]

طرح یک اشکال و پاسخ به آن

ظاهراً میان قول به قطعی بودن اصول عملی و قول به تأخر مقام این نهادها نسبت به ادله‌ای چون ظـاهر قرآن و سنت معصوم و نیز اجماع نوعی ناسازگاری وجود دارد. چگونه ممکن اسـت اصـول عملـی قطعـی باشند اما نسبت به دلیل دیگری که آن هم قطعی تلقی می‌شود در رتبه مؤخر قرار داده شوند؟ آری اگر مانند شهید صدر و دیگران اعتقاد داشته باشیم قدما اصول عملی را در رتبه امارات قرار می‌دادنـد چنـین اشـکالی قابل طرح نیست. اما با آنچه گفتیم معلوم شد این اعتقاد صـحیح نیسـت. در پاسـخ بـه ایـن اشـکال مهـم حداقل سه احتمال قابل طرح می‌نماید:

احتمال نخست: اینکه مقصود از قطعی بودن اصول عملی لزوماً قطع‌آور بودن آن‌ها نیست بلکه منظور مستند آن‌هاست که حکم عقل قطعی است. بنابراین گرچه در مقام استناد پشتوانه قطعی دارنـد امـا دلالـت

---

١. «و المعارضة بالاحتیاط لا یقاوم الأصل، إذ الظنّی لا یعارض القطعی» (شهید اول، غایة المـراد فـی شـرح نکـت الإرشـاد، ١/ ٢٨٣).

آن‌ها ظنی است و طبعاً با ادله‌ای چون کتاب و سنت و اجماع برابری نمی‌کنند.

این احتمال شاید در نگاه اول موجه باشد اما دقیق نیست. زیرا اولاً حکم عقل پیرامون اصل حظر یا اباحه و نیز برائت اصلیه بر اساس مقدمات یقینی و برهانی تشکیل شده و به هیچ روی ظنی نیست. ثانیاً رجوع به متون نشان می‌دهد قدما این نهادها را در مقام دلالت نیز قطعی می‌دانستند. بطور مثال چنانکه در مقدمه کتاب «المبسوط» آمده شیخ طوسی استناد به اصل و برائت را جایگزین قیاس قلمداد نموده و ذیل عنوان «طریقهٔ یوجب علماً» (طوسی، المبسوط فی فقه الامامیه، ۱/ ۲) از آن دو یاد کرده است.

احتمال دوم: اینکه قدما میان حکم واقعی و حکم ظاهری فرق می‌گذاشتند و اصول عملی را مخصوص تعیین حکم ظاهری می‌دانستند. بنابراین از دیدگاه ایشان اصولی مانند استصحاب و برائت در تعیین حکم ظاهری مفید یقین بودند. البته از یک سو از آنجا که این یک پیش‌فرض غیر قابل خدشه بوده مستقیماً بدان اشاره نکرده‌اند و از سویی دیگر اصطلاح حکم واقعی و ظاهری هنوز متداول نبود و بطور رسمی وارد دانش اصول و فقه نگردیده بود. به دیگر سخن آنان معتقد بودند ممکن است خداوند در برخی مسائل حکم شرعی نداشته باشد که در اینصورت حکم عقل حاکم خواهد بود و همین منشأ تفکیک میان حکم ظاهری و واقعی قرار گرفت. بطور مثال سیدمرتضی معتقد است اگر فرض کنیم در مسأله‌ای میان دانشمندان امامیه قول اتفاقی یا اختلافی وجود نداشته باشد، در اینصورت می‌توان پذیرفت که خداوند در این مسأله حکم شرعی ندارد. بنابراین باید به عقل و حکم آن رجوع کرد (ر.ک: سیدمرتضی، رسائل الشریف المرتضی، ۱/ ۲۱۰ و ۲۱۵ و ۲۱۶ و ۲۱۷ و ۲۱۹؛ الانتصار فی انفرادات الامامیه، ۱۶۷؛ نیز ر.ک: ابن ادریس حلی، ۱/ ۳۷۶) و مقصود وی از حکم عقل چنانکه قبلاً اشاره شد، همان اصول عقلی است. توجه در شرط رجوع به عقل و حکم آن در کلام سید مرتضی که عبارتست از وجود نداشتن حکم شرعی برای یک مسأله، همین احتمال نخست را تقویت خواهد کرد. چه اینکه اگر حکم شرعی الهی وجود نداشته باشد، جای این پرسش هست که رجوع به حکم عقل برای یافتن چه چیزی است؟

احتمال سوم: اینکه حکم عقل که اصول عملی در ذیل آن جای می‌گرفتند، از دیدگاه ایشان مقید به فقدان دلیل بوده است. یعنی عقل می‌گوید در صورتی که برای یک مسأله دلیلی در میان منابع فقه نیافتیم باید حالت قبلی را استصحاب کنیم یا بنا را بر برائت نسبت به اصل وجود تکلیف یا تکلیف جدید بگذاریم. در اینصورت حکم عقل قطعی بوده و اصول عملی از پشتوانه قطعی برخوردارند اما با این قید که فضای حکومت این حکم عقلی، جایی است که بیانی از کتاب و سنت و یا اجماع در دسترس نباشد.

به هر حال قدما اصول عملی را نهادهایی قطعی تلقی می‌کردند و در عین حال جایگاه آن‌ها را محدود به فقدان دلیل معتبر می‌دانستند.

تفکیک مجرای اصول عملی در اصول متقدمان

چنانکه اشاره شد متقدمان هیچ‌گاه به موارد جریان اصول عملی و تفکیک مجاری آن‌ها نپرداخته‌اند چنانکه به دیگر مباحث عام اصول عملیه نیز اشاره نکرده‌اند. در نتیجه برای استخراج این مباحث عام می‌بایست از استقرا در موارد استعمال اصول عملیه در متون فقهی مدد جست.

برائت: در رویکرد متقدمان اصل برائت کاربردی مشابه با اصل اباحه عقلی دارد.[۱] با این تفاوت که اصل اباحه تنها در شبهات تحریمی بکار می‌رود اما اصل برائت برای هر دو مقام شبهه وجوبی و تحریمی اعمال گردیده با این قید که غالباً در شبهات وجوبی مستند فتوا قرار می‌گیرد.[۲] هرگاه تردید در اصل وجود تکلیف باشد غالباً از برائت استفاده کرده‌اند. قید «غالباً» برای آن است که چنانکه در ادامه خواهد آمد، گاه از احتیاط نیز در چنین شبهاتی استفاده می‌شود.

از اصل برائت گاه بصورت مطلق و مستقل استفاده شده و گاه به عنوان متعلق استصحاب بکار رفته که در اصطلاح متقدمان «استصحاب حال عقل» نام دارد.

احتیاط: احتیاط در کلام متقدمان به هیچ روی به عنوان مضاف الیه اصل قرار نگرفته بلکه اغلب با عنوان «طریقه احتیاط» از آن یاد شده است، عنوانی که به ندرت در مورد برائت نیز استعمال شده است (برای نمونه ر.ک: طوسی، الخلاف، ۲/ ۳۱۰). اما از لحاظ ماهوی، احتیاط به اصول عملیه ملحق می‌شود. نکته بسیار قابل توجه آنکه احتیاط در رویکرد متقدمان در هر دو بخش شبهات حکمی تحریمی و همچنین وجوبی بکار بسته شده است. مجرای احتیاط و برائت بطور مشخص تفکیک نشده و در بسیاری از مسائل تنها مستند برای اثبات اصل وجود تکلیف وجوبی قرار می‌گیرد،[۳] رهیافتی که حتی اخباریان که طرفداران افراطی احتیاط شناخته می‌شوند، بدان اعتقاد نداشتند.

---

۱. گاه اصل اباحه و برائت بطور مترادف و در کنار یکدیگر به عنوان مستند استفاده شده‌اند که نشان از اشتراک آن دو در کارایی در شبهات تحریمی دارد. برای نمونه نک: طوسی، الخلاف، ۲/ ۳۰۳ و ۳۰۵. صاحب فصول مشابه همین دیدگاه را در وجه تمایز اصل اباحه و برائت بیان نموده معتقد است در نگاه متقدمان اصل اباحه مختص شبهات تحریمی و تنزیهی است اما اصل برائت در شبهات وجوبی کارایی داشته است: «و کان المتداول فی کلامهم استعمال أصل البراءة فی نفی الوجوب و أصل الإباحة فی نفی التحریم و الکراهة» (حائری اصفهانی، ۳۵۱) گرچه دیدگاه صاحب فصول در بخش اول کلامش صحیح است اما در بخش دوم تنها به قید غالب، مستند خواهد بود زیرا چنانکه خواهد آمد اصل برائت در شبهات تحریمی نیز هر چند کاملاً به ندرت استعمال شده است.

۲. شبهات وجوبی: برائت از پرداخت زکات در غیر موارد منصوص (سید مرتضی، الانتصار، ۲۱٤)، عدم انعقاد قسم و نذر به غیر صیغه مخصوص (همان، ۳۵۳)، عدم وجوب حج جز به تمامیت شرایط استطاعت (سید مرتضی، المسائل الناصریات، ۳۰٤)، عدم وجوب تخلیل لحیه در وضو (طوسی، الخلاف، ۱/ ۷٦)، عدم وجوب غسل بر کافر در صورت مسلمان شدن (همان، ۱۲۷)، عدم وجوب نماز بر فردی که تمام وقت نماز در حال بیهوشی به سر برده (همان، ۲۷٦)، عدم احتیاج قصر به نیت (همان، ۵۸۰) و ... شبهات تحریمی: کراهت و نه حرمت تکلم برای خطیب و سامع در نماز جمعه (همان، ٦۲۵).

۳. برای نمونه ر.ک: سید مرتضی، الانتصار: وجوب صوم یوم الشک (۱۸۳)، مفطریت غسل ارتماسی (۱۸۵)، ایجاب قضا و کفاره روزه به سبب استمناء (۱۸۷)، عدم انعقاد اعتکاف جز در چهار مسجد (۱۹۹)، وجوب کفاره بر معتکفی که با همسرش

به نظر می‌رسد در متون فقهی متقدمان، در مقام استنباط احکام کلی عبادی دو رویکرد عمده وجود داشته است:

رویکرد نخست از گرفتار آمدن در دام بدعت می‌پرهیزد و از همان رو جانب احتیاط در ترک را مقدم می‌دارد. بدین ترتیب گاه آنگونه استدلال شده که گویا در اینگونه موارد جای احتیاط، آن هم در جانب ترک است با این استدلال که از استلزام بدعت پرهیز گردد.[۱] این مسأله در فقه اهل سنت بصورت یک قاعده بیان شده به اینکه احتیاط در عبادات تنها پس از اثبات آن‌ها جایز است و قبل از اثبات اصل عبادت، احتیاط مستلزم بدعت و بلکه مکروه است.[۲]

اما چنانکه گفته شد این قانون کلی در مقام تفقه و استدلال توسط فقیهان بزرگی چون سید مرتضی و ابن ادریس بصورت مکرر زیر پا گذاشته شده است. این شاید به دلیل خلو کتب اصول فقه از مباحث عام اصول عملی و همچنین غیر نظام‌مند بودن و موجز بودن این مسائل در متون متقدمان بوده است.

در رویکرد دوم به عکس عمل شده و در تردید میان بدعت و وجوب اصل یا شطر و شرط عبادات، جانب احتیاط در انجام فعل برگزیده شده است. بطور مثال شمس الائمه سرخسی حنفی می‌نویسد: «ما تردد بين الواجب والبدعة فعليه أن يأتي به إحتياطا لأنه لا وجه لترك الواجب وما تردد بين البدعة والسنة يتركه لأن ترك البدعة لازم وأداء السنة غير لازم» (سرخسی، ۲/ ١٤٦).

به نظر می‌رسد در میان فقیهان متقدم شیعه مذهب رویکرد مشخصی در این زمینه قابل ارائه نیست و چنانکه مشخص شد در این جهت بصورت ضابطه‌مند عمل نشده است.

از جمله مسائل یقینی پیرامون دیدگاه متقدمان در احتیاط آن است که باب فروج منحصراً مجرای احتیاط به شمار رفته است. در این جهت سید مرتضی می‌گوید: «و الفروج و أحكامها و ما يتعلق بحظرها و إباحتها من آكد أحكام الشريعة التى قد شدد فى أمرها، و التحرز عند الاقدام عليها، و النهى من التعرض

جماع کند (۲۰۱) نیز ر.ک: طوسی، الخلاف: اصل وجوب دو رکعت نماز طواف (۲/ ۳۲۷)، رکنیت سعی صفا و مروه (۲/ ۳۲۸)، رکنیت تلبیه در حج (۲/ ۳۳۰)، وجوب طواف نساء (۲/ ۳٦۳)، فوریت وجوب قضای حج (۲/ ۳۷٦)، وجوب کفاره به بقره و گوسفند در تضییع درخت بزرگ و کوچک در حرم (۲/ ٤۰۸)، استلزام ربا در هر جنس مکیل و موزون و عدم تفصیل بین طعام و غیر آن (۳/ ٤٤)، عدم جواز بیع حیوان به حیوان بصورت نسیه (۳/ ٤۸)، وجوب ذکر موضع تسلیم در بیع سلم (۳/ ۲۰۳)، وجوب پرداخت نصف قیمت برای فردی که یک چشم حیوان را در آورده در مقابل قول شافعی به وجوب ارش (۳/ ۳۹۷)، عدم جواز وصیت به نفع حربی (٤/ ۱۵۳)، وجوب پرداخت زکات به عدول و عدم جواز آن در فساق (٤/ ۲۲۵)، عدم جواز اعطای کفاره به کافر (٤/ ٥٦۰). و نیز: طبرسی: اشتراط طهارت در خطبه جمعه (۱/ ۲۱۹).

۱. ر.ک: سید مرتضی، همان، ۱۵۹ (مسئله نماز ضحی) و ابن ادریس حلی، ۱/ ۲۹۸ (مسئله جهر قرائت در نماز ظهر روز جمعه)

۲. ابن عربی المعافری، ۱/ ۱۰۸. این لازمی است که ابن حزم ظاهری مذهب به دلیل آن وجوب احتیاط در دین الهی را رد کرده است گرچه حسن کلی آن را می‌پذیرد. (ابن حزم، ٦/ ۷٤٥) بعدها دانشمندان شیعه مذهب سعی کردند با راه حل‌هایی مناسب این اشکال را مرتفع کنند (ر.ک: ایوان کیفی، ۳/ ٤۸۱)

لما يشتبه منها» (سید مرتضی، رسائل الشریف المرتضی، ۱/ ۳۸؛ نیز ر.ک: سرخسی، همان، ۱۳/ ۶۴ «لأن باب الفروج مبنیٌ علی الاحتیاط»).

اصل احتیاط در مواردی که اشتغال ذمه مکلف به تکلیف الزامی مفروغ عنه تلقی شود، تنها مستند فتوای مجتهد است. لزوم فراغت ذمه یقینی در اشتغال ذمه یقینی قاعده‌ای است که به نظر می‌رسد برای آن استثنایی در میان متون کهن یافت نمی‌شود. بنابراین به نظر می‌رسد مجرای اصیل احتیاط، همین مقام بوده است (برای نمونه ر.ک: طوسی، الخلاف، ۱/ ۸۳ و ۱۴۶ و ۱۴۷ و ۲۲۶ و ۴۰۰).

استصحاب: استصحاب به عکس احتیاط در کتب اصولی حضوری پر رنگ دارد اما در میان متون فقهی شیعه به ندرت یافت می‌شود. این اصل در میان متون فقهی متقدم سنی مذهب بسیار به چشم می‌خورد اما در منابع فقهی شیعه چندان کاربردی نداشته است. شاید از آن روست که دو تن از بزرگ‌ترین علمای شیعه یعنی سید مرتضی و شیخ طوسی نگاه مثبتی به استصحاب نداشتند. البته گرچه شیخ طوسی در کتاب اصولی خود حجیت استصحاب را با ارجاع آن به نفی نافی پذیرفته (طوسی، العده فی اصول الفقه، ۲/ ۷۵۶) اما در کتب فقهی خود به هیچ‌وجه استفاده از آن را ترویج نکرده است. و با توجه به اینکه دانشمندان بعد از شیخ نیز تا حد زیادی مقلد روش استدلالی شیخ بوده‌اند، به نظر می‌رسد همین دلیل عمده عدم توسعه این نهاد در میان منابع فقهی گذشتگان بوده است.

به هر روی در رویکرد متقدمان جایگاه استصحاب موردی است که مسأله دارای سابقه باشد و اکنون پس از تغییر وصف موضوع، تردیدی در حکم آن بوجود آید (ر.ک: بصری، ۲/ ۳۲۵). حال ممکن است حالت سابقه موضوع، عدم حکم با استناد به عدم وجدان دلیل باشد که از این به استصحاب حکم عقل یاد می‌شود و یا آنکه حکمی بر موضوع مترتب بوده و پس از حدوث تغییر، در بقای آن حکم تردید بوجود می‌آید که از آن به استصحاب حال شرع یاد شده است (ر.ک: شیرازی، ۱/ ۱۲۲).

بنابراین در مورد رابطه استصحاب و برائت باید اذعان داشت در نگاه متقدمان، برائت در ذیل استصحاب جای داشته و تفکیکی میان این دو وجود نداشته است بلکه یکی متعلق دیگری قرار می‌گرفته است.

اشاره به این نکته نیز خالی از فایده نیست که حنفیان استصحاب را تنها در نفی و دفع حجت می‌دانستند اما در اثبات برای آن اعتباری قائل نبودند.[۱]

---

۱. ابن نجیم، ۱/ ۶۳. به گمان ما شاید همین دیدگاه حنفیان پیرامون استصحاب منشأ گسترش بحث در تمامی اصول عملیه و در نهایت پیدایش مبحث اصول مثبت شده است.

خلو منابع متقدم از اصل تخییر

تخییر در رویکرد متقدمان تنها در تخییر واقعی خلاصه می‌شود و به هیچ وجه رد پایی از اصـل عملـی تخییر به عنوان یک حکم ظاهری و در کنار برائت و استصحاب به چشم نمی‌آید. شاید اولین کسـی کـه بـه تخییر به عنوان یک حکم ظاهری نگاه کرد، محمدتقی اصفهانی صاحب کتاب هدایـۀ المسترشـدین بـوده است (ر.ک: ایوان کیفی، ۱/ ۷۸).

نتیجه‌گیری

۱. به اعتقاد نگارندگان آنچه شهید صدر پیرامون مقایسه روش اسـتدلالی دانشـمندان شـیعه مـذهب و سنی مذهب گفته دقیق به نظر نمی‌رسد. وی معتقد است مدار فقه اهل سنت دائماً بر توصل به حکم واقعی است اما فقه شیعه این امتیاز را دارد که فرایند استنباط را در دو مرحله پـی می‌گیـرد: در مرحلـه نخسـت بـه حکم واقعی می‌پردازد و در صورت عدم دسترسی بدان، در مرحله واپسین و در پرتـو اصـول عملـی حکـم ظاهری را می‌کاود. اما با آنچه گفتیم معلـوم شـد ایـن دیـدگاه دقیـق نیسـت زیـرا متقـدمان شـیعه در روش استنباطی خود در بکارگیری اصول عملی، دنباله‌رو دانشمندان سنی مذهب بوده‌اند و روش ایشان مشابه بـا اصولیان و فقیهان اهل تسنن است. هر دو گروه اصول عملی را مستنداتی فرعی و دست دوم تلقی می‌کردند و حجیت آن‌ها را مشروط به فقدان دلیل معتبر می‌دانستند. بدون آنکه میان ایشان در این جهـت تفـاوتی در رهیافت باشد.

۲. اصول عملیه در رویکرد متقدمان در قالب دو نهاد عمده احتیاط و اصل عدم ارائه شـدند و در ادامـه اباحه و حظر، نفی حکم با استناد به عدم وجدان دلیل، برائت و استصحاب به عنوان زیرمجموعه‌های اصل عدم طرح گردیدند. سپس استصـحاب، اصـل غالـب قـرار گرفتـه و برائـت عقلـی در ذیـل آن و بـه عنـوان استصحاب حال عقل و در مقابل استصحاب حال شرع تعریف می‌شد. بـا ایـن بیـان تقـدم و تـأخر اصـول عملیه در پیدایش و کاربرد نیز معلوم می‌شود.

۳. مهم‌ترین عناصر مشترک در میان اصول عملی، قطعیت آن‌ها و تاخرشان نسبت به ادلـه معتبـر بـوده است.

٤. احتیاط و برائت پرکاربردترین اصول عملی در میان متون متقدم شـیعی بـه شـمار می‌رونـد. بقـا بـر حالت گذشته در قالب قاعده نقلی عدم نقض یقین به شک ارائه می‌شود در حالیکه با استصـحاب مشـترک انگاشته نشده است. استصحاب حضور بسیار ضعیفی در میان متون فقهی متقدم شیعی داشـته و ایـن از آن روست که دو تن از بزرگ‌ترین متقدمان یعنی سید مرتضی و شیخ طوسی روی خوشی بدان نشان ندادند.

۵. تخییر اساساً در متون متقدم به عنوان یک حکم ظاهری طرح نشده است و بـه نظـر می‌رسـد اولـین دانشمندی که تخییر را به صراحت در میان ادله ظاهری قرار داد، محمدتقی اصفهانی، صـاحب حاشـیه بـر معالم بوده است.

منابع

ابن ادریس، محمد بن احمد، ***السرائر الحاوی لتحریر الفتاوی***، قم، دفتر انتشارات اسلامی، ۱٤۱۰ ق.

ابن العربی، محمد بن عبدالله، ***أحکام القرآن***، بیروت، دار الکتب العلمیة، ۱٤۲٤ ق.

ابن حزم، علی بن احمد، ***الاحکام فی اصول الاحکام***، بیروت، دار الآفاق الجدیدة، بی‌تا.

ابن فارس، احمد بن فارس، ***معجم مقائیس اللغۀ***، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، ۱٤۰٤ ق.

ابن نجیم، زین الدین بن ابراهیم، ***الاشباه و النظائر***، بیروت، دارالکتب العلمیة، ۱٤۱۹ ق.

اصفهانی محمدحسین، ***الفصول الغرویة فی الأصول الفقهیة***، قم، دار احیاء العلوم الاسلامیة، ۱٤۰٤ ق.

انصاری، مرتضی بن محمد امین، ***فرائد الاصول***، قم، مؤسسه انتشارات اسلامی، ۱٤۱٦ ق.

ایوان کیفي، محمدتقي بن عبدالرحیم، ***هدایة المسترشدین***، قم، مؤسسه انتشارات اسلامی، ۱٤۱٦ ق.

بصری، محمد بن علی، ***المعتمد***، بیروت، دارالکتب العلمیۀ، ۱٤۰۳ ق.

بیهقی، احمد بن حسین، ***السنن الصغیر***، کراچی، جامعۀ الدراسات الاسلامیۀ، ۱٤۱۰ ق.

تونی، عبدالله بن محمد، ***الوافیة فی الاصول***، قم، مجمع الفکر الاسلامی، ۱٤۱۵ ق.

جصاص، احمد بن علی، ***الفصول فی الاصول***، کویت، وزارۀ الاوقاف و الشئون الاسلامیة، ۱٤۰۵ ق.

زرکشی، محمد بن عبدالله، ***البحر المحیط فی اصول الفقه***، بیروت، دار المعرفة، ۱٤۱۹ ق.

سبحانی، جعفر، ***المحصول فی علم الاصول***، قم، مؤسسه امام صادق (ع)، ۱۳۸۳.

__________، ***الوسیط فی اصول الفقه***، قم، مؤسسه امام صادق (ع)، ۱۳۸۷.

__________، ***تاریخ الفقه الاسلامی و ادواره***، قم، مؤسسه امام صادق (ع)، ۱۳۸٤.

شافعی، محمد بن ادریس، ***کتاب الام***، بیروت، دارالمعرفة، ۱٤۱۰ ق.

شمس الائمه سرخسی، محمدبن احمد، ***المبسوط***، بیروت، دار المعرفة، ۱٤۱٤ ق.

شوکانی، محمد بن علی، ***ارشاد الفحول***، بیروت، دارالکتاب العربی، ۱٤۱۹ ق.

شهید اول، محمد بن مکی، ***القواعد و الفوائد***، قم، کتابفروشی مفید، بی‌تا.

______________، ***غایة المراد فی شرح نکت الإرشاد***، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، ۱٤۱٤ ق.

شهید ثانی، زین الدین بن علی، ***تمهید القواعد***، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، ۱٤۱٦ ق.

شیبانی، محمدحسن، ***الاصل المعروف بالمبسوط***، کراچی، ادارۀ القرآن و العلوم الاسلامیه، بی‌تا.

شیرازی، ابراهیم بن علی، ***اللمع فی اصول الفقه***، بیروت، دارالکتب العلمیة، ۱٤۰۵ ق.

صدر، محمدباقر، ***مباحث الاصول***، قم، مقرر، ۱٤۰۸ ق.

طبرسی، فضل بن حسن، ***الموتلف من المختلف بین ائمه السلف***، مشهد، مجمع البحوث الاسلامیة، ۱٤۱۰ ق.

طوسی، محمد بن حسن، ***الخلاف***، قم، دفتر انتشارات اسلامی، ۱٤۰۷ ق.

______________، ***العدة فی اصول الفقه***، قم، محمدتقی علاقبندیان، ۱٤۱۷ ق.

______________، ***المبسوط فی فقه الامامیه***، تهران، المکتبة المرتضویة، ۱۳۸۷ ق.

______________، ***النهایة فی مجرد الفقه و الفتاوی***، بیروت، دار الکتاب العربی، ۱٤۰۰ ق.

علامه حلی، حسن بن یوسف، ***مختلف الشیعة فی أحکام الشریعة***، قم، دفتر انتشارات اسلامی، ۱٤۱۳ ق.

______________، ***منتهی المطلب فی تحقیق المذهب***، مشهد، مجمع البحوث الإسلامیة ۱٤۱۲ ق.

علم‌الهدی، علی بن حسین، ***الانتصار فی انفرادات الامامیة***، قم، دفتر انتشارات اسلامی، ۱٤۱۵ ق.

______________، ***الذریعة الی اصول الشریعة***، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۷٦.

______________، ***المسائل الناصریات***، تهران، رابطة العلاقة و الثقافات الاسلامیة، ۱٤۱۷ ق.

______________، ***رسائل الشریف المرتضی***، قم، دارالقرآن الکریم، ۱٤۰۵ ق.

فیومی، احمد بن محمد، ***المصباح المنیر***، قم، منشورات دارالرضی، بی‌تا.

قاضی عبدالجبار معتزلی، ***فضل الاعتزال و طبقات المعتزلة***، به کوشش فؤاد سید، تونس، ۱۳۹۳ ق.

قمی، ابوالقاسم، ***القوانین المحکمه فی الاصول***، دار احیاء الکتب الاسلامیه، ۱٤۳۰ ق.

کلینی، محمد بن یعقوب، ***الکافی***، تهران، دارالکتب الاسلامیة، ۱٤۰۷ ق.

گرجی، ابوالقاسم، ***تاریخ فقه و فقها***، تهران، مؤسسه سمت، ۱٤۲۱ ق.

محقق حلی، جعفر بن حسن، ***معارج الاصول***، لندن، مؤسسه امام علی علیه السلام، ۱٤۲۳ ق.

مصطفوی، حسن، ***التحقیق فی کلمات القرآن الکریم***، تهران، مرکز الکتاب للترجمه و النشر، ۱٤۰۲ ق.

مفید، محمد بن محمد، ***المقنعة***، قم، کنگره جهانی هزاره شیخ مفید، ۱٤۱۳ ق.

نراقی، احمد بن محمد مهدی، ***مفتاح الاحکام***، قم، بوستان کتاب، ۱٤۳۰ ق.